18e ANNÉE (2e SÉRIE). № 38 17 SEPTEMBRE 1896.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'Ami du Clergé paroissial, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

LES EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE

ÉTUDE HISTORIQUE

(Troisième article)

X. Parenté

§ I. *Parentés naturelles*

A. Consanguinité

§ I. Législations anciennes

1o *Chez les juifs*, d'après le Lévitique, le mariage était interdit entre frère et sœur, oncle et nièce, tante et neveu.

2o *Chez les Romains*, la parenté naturelle en ligne directe forma toujours un obstacle au mariage à l'infini. En ligne collatérale, à l'origine le mariage n'était défendu qu'entre frère et sœur, oncle et nièce, tante et neveu ; on assimilait les grands-oncles et les grand'tantes aux oncles et tantes.

Sous Claude, pour permettre à cet empereur d'épouser Agrippine, la fille de son frère, le Sénat décida que le mariage entre l'oncle paternel et la nièce serait désormais permis. On ne cite qu'un exemple d'une pareille union en dehors de celui de l'empereur. Sous Constantin et Constance, en 342, le sénatus-consulte claudien fut supprimé et la peine de mort prononcée contre l'oncle qui épouserait sa nièce. Justinien, tout en maintenant la prohibition, supprima la peine édictée par ses prédécesseurs : le mariage entre l'oncle et la nièce était toujours défendu, mais puni moins sévèrement.

On vit même à une époque le mariage prohibé entre cousins germains ; mais la constitution qui renfermait cette défense fut rapportée en 405 par Honorius et Arcadius. On ignore l'origine de cette constitution.

Toute parenté résultant du sang, pourvu qu'elle fût certaine en fait, formait l'empêchement dirimant, sans qu'on s'occupât de son origine, qu'elle fût le résultat de justes noces, ou d'un *matrimonium non justum*, d'un *concubinatus*, d'un *contubernium*, etc.

§ II. Droit canon

A. *Etat actuel de la législation canonique.* 1o La consanguinité est un empêchement dirimant à l'infini en ligne directe, et jusqu'au quatrième degré inclusivement en ligne collatérale.

2o Si deux infidèles se sont mariés ensemble avec une parenté au premier degré de la ligne directe, on doit les obliger à se séparer au moment du baptême : ils sont libres de contracter une autre union. — Si la parenté était au premier degré de la ligne collatérale, entre frère et sœur, il est plus probable que le mariage était valide ; c'est certain pour les degrés plus éloignés.

B. *Nature et origine de l'empêchement de consanguinité.* 1o Il est certain que l'empêchement de consanguinité en ligne directe au premier degré est de droit naturel. Pour les autres degrés de la ligne directe, les uns le disent de droit naturel à l'infini, ou seulement jusqu'au troisième ou quatrième degré, et les autres de droit ecclésiastique même à partir du second degré.

Pour la ligne collatérale, l'empêchement est certainement de droit ecclésiastique à partir du second degré, et même du premier degré selon un certain nombre d'auteurs.

2o A l'origine de l'Eglise, il semble qu'on s'en soit tenu à la pratique de la loi mosaïque, qui était aussi celle de Rome, sauf cependant la faculté accordée par le sénatus-consulte claudien.

Plus tard on étendit la défense d'une manière considérable, mais il est presque impossible de préciser l'époque qui vit cette aggravation de la loi. Il en est question déjà vers 300, dans le canon 61 du concile d'Elvire. Un siècle plus tard, un synode tenu à Rome, sous le pontificat d'Innocent Ier, condamna les unions entre cousins germains.

Cette prohibition fut reproduite en 506 par le concile d'Agde, mais l'Eglise de France ne tarda pas à regarder le mariage comme défendu jusqu'au sixième degré romain, c'est-à-dire entre cousins issus de germains : telle fut la doctrine des conciles d'Epone en 517, d'Auvergne en 535, d'Orléans en 538 et 541, de Tours en 567, d'Auxerre en 578, de Lyon en 583, de Paris en 614 ou 615, et de Reims en 625 ou 630.

Au milieu du VIII^e siècle les prohibitions s'étendirent encore davantage ; les conciles de Verberie en 752 et de Compiègne en 756, regardèrent la parenté au troisième degré canonique comme un empêchement dirimant, et au quatrième comme un empêchement prohibitif. Le concile de Mayence en 813 fit également un empêchement dirimant du quatrième degré.

On vit alors deux courants se déterminer par rapport à la consanguinité en ligne collatérale, les uns prohibant d'une manière générale toute union entre parents, les autres voulant qu'on s'arrêtât au septième degré. Cela aboutissait en pratique au même but, parce qu'il était pratiquement impossible de reconstituer les généalogies au-delà du septième degré.

Telle fut la législation canonique de l'empêchement de consanguinité jusqu'au quatrième concile de Latran en 1215, qui lui donna la forme qu'il a aujourd'hui et qui ne voit plus d'empêchement ni dirimant, ni prohibitif au-delà du quatrième degré.

Cette législation primitive exige quelques explications :

a) La pratique des Eglises n'est pas uniforme pendant les douze premiers siècles, les unes étendant l'empêchement à des degrés que ne reconnaissaient pas les autres. Il n'y avait pas non plus d'accord parfait sur la qualité de cet empêchement, qui était regardé pour le même degré ici comme dirimant, et là comme simplement prohibitif.

b) Dès les premiers siècles on voit les papes accorder des dispenses collectives à des nations entières pour certains degrés. Ainsi saint Grégoire, mû par la faiblesse des Angles, leur permet de contracter mariage au cinquième degré. Dans trois autres lettres écrites pour confirmer cet indult, le même pontife déclare que pour le reste des chrétiens le mariage est prohibé entre parents, c'est-à-dire jusqu'à la septième génération. On a contesté, il est vrai, l'authenticité de la première lettre, et les autres ne sont certainement pas de saint Grégoire, mais elles datent du VIII^e siècle et indiquent l'état de la question à cette époque. Saint Grégoire II, vers l'an 720, accorde le même privilège aux Saxons.

c) On admet la bonne foi comme un motif suffisant pour faire disparaître l'empêchement. Ainsi Raban Maur, archevêque de Mayence, hésitait, en 842, à séparer des parents au cinquième degré mariés de bonne foi. Gratien et les principaux canonistes de son école distinguent expressément entre les mariages conclus dans l'ignorance de l'empêchement et ceux contractés sciemment. Alexandre III déclare inattaquable un mariage au quatrième degré, avec une cohabitation paisible pendant de longues années et la naissance d'un enfant.

La crainte du scandale est aussi un motif invoqué pour dissimuler l'obligation de la loi. On voit des exemples assez nombreux de cette dispense tacite : « Tunc enim Ecclesia, disaient les canonistes, propter diuturnitatem temporis quodammodo dispensando *dissimulat* et dissimulando *dispensat.* » D'autres ajoutaient : *propter duritiam populi.*

d) La terminologie n'est pas fixée tout d'abord d'une manière définitive. Jusqu'au sixième siècle, on désigne la parenté par le nom même des personnes, sans employer la computation par degrés. C'est seulement au VI^e siècle qu'on voit apparaître les expressions *gradus, geniculum, generatio, genu,* empruntées au droit romain et aux usages germaniques. Les peuplades germaniques, en effet, dans le calcul de la parenté avaient pris pour point de repère les articulations de la partie supérieure du corps humain : à chaque articulation correspondait un degré de parenté, que l'on désignait par *genu* ou *geniculum.* Chez les Romains on disait : *quot generationes, tot gradus.* Enfin l'Eglise romaine, dès le VII^e siècle, emploie la computation canonique que nous avons et qui différait et de la romaine et de la germanique ; ainsi le sixième degré de computation germanique correspond au septième degré de computation ecclésiastique. Il en résulte une difficulté inouïe pour interpréter les textes des divers conciles sur les degrés de parenté, et c'est ce qui explique en partie la divergence, qui ne serait souvent qu'apparente, entre les textes qui nous sont parvenus.

En 1215 le quatrième concile de Latran, avons-nous dit, reconnut que cet empêchement s'était beaucoup trop étendu : il le réduisit au quatrième degré. La législation canonique n'a pas varié depuis. Les théologiens hétérodoxes ne manquèrent pas, lors de la Réforme, de la critiquer vivement. Au XIV^e siècle déjà, Wiclef avait soutenu qu'il était permis d'épouser sa sœur. Luther ne reconnut que les empêchements énoncés au chapitre XVIII du Lévitique, mais il les disait de droit divin. Mélanchthon reconnut à l'Eglise le pouvoir de les étendre, mais à condition toutefois qu'elle n'obligeât pas sous peine de péché.

Au concile de Trente il fut question d'aggraver la loi, en rendant la dispense plus difficile. Les ambassadeurs de France avaient reçu mission d'insister pour qu'on n'accordât plus de dispenses qu'aux rois et aux princes souverains. Quant au nombre des degrés, loin de l'augmenter, on tenta même de le diminuer. Un projet de décret autorisant le mariage au quatrième degré de consanguinité fut soumis aux théologiens le 7 août 1564 ; mais après une assez longue discussion on

convint de laisser les choses sur leur ancien pied.

Ce projet devait être repris et étudié à nouveau par les Pères du concile du Vatican.

§ III. Droit français

En France, jusqu'à la Réforme, la législation canonique sur la consanguinité fut adoptée par le pouvoir civil.

Durant les guerres de religion, un certain nombre de protestants avaient épousé leurs parentes au quatrième et même au troisième degré; l'édit de mai 1576 consacra pour le passé la valeur de ces mariages. En 1578, l'Edit de Nantes autorisa ceux qui auraient contracté des alliances au second degré à se retirer devers le roi, pour qu'il leur fut « baillé telles provisions qui leur seraient necessaires, afin qu'ils n'en fussent recherchez et molestez. » Il leur était permis à l'avenir d'épouser leur parentes au troisième degré.

Le décret du 20 septembre 1792 défendit seulement le mariage entre frères et sœurs.

Le projet primitif du code civil reproduisait simplement la même disposition. Sur une observation de M. Emery, on étendit la défense au mariage du neveu et de la tante, et par analogie au mariage de l'oncle et de la nièce : telle est aujourd'hui la disposition de l'article 163.

Faut-il l'étendre aux grands-oncles? Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point et la jurisprudence varie.

Le droit canon met sur le même pied la parenté légitime et la parenté naturelle. L'ancien droit français agissait de même; le décret du 20 septembre 1792 ne s'écarta pas de la tradition. Le code civil actuel prohibe le mariage entre parents naturels en ligne directe *in infinitum ;* en ligne collatérale, au degré seulement de frère et sœur. Rien ne s'oppose au point de vue civil à l'union d'un enfant naturel avec le frère ou la sœur de son père ou de sa mère.

B. Affinité

§ I. Droit actuel de l'Eglise sur l'affinité

I. L'Eglise comprend sous le nom d'*affinité* une parenté qui existe entre un homme et les consanguins d'une femme qu'il a connue et réciproquement. Il faut et il suffit pour cela qu'il y ait eu entre les deux *copula perfecta.* « Affinitas non contrahitur, dit Mansella, nisi per copulam perfectam et consummatam, seu talem quæ per se apta sit generationi, quum per ejusmodi tantum copulam vir et mulier fiant una caro, unde affinitas oritur. » Tout autre acte ne produit pas l'affinité.

II. Du moment où les rapports ont été *complets,* l'empêchement existe, lors même :

1º Qu'ils auraient été absolument *occultes* et ne pourraient être prouvés juridiquement ;

2º Qu'ils auraient eu lieu *sans le consentement d'une* des parties qui y ont pris part, comme cela a lieu pendant le sommeil, l'ivresse, la folie, l'hypnotisme, ou *malgré elle,* comme dans les cas de violence ;

3º Qu'ils auraient eu lieu avec une impubère, fût-ce même une toute jeune enfant, *imo et septenni.*

III. L'affinité une fois contractée subsiste même après la mort du conjoint qui en est la cause. Bien plus, tous les consanguins dans les degrés défendus, nés après le décès de ce conjoint, se trouvent frappés par l'empêchement d'affinité.

IV. Les degrés d'affinité se comptent comme les degrés de consanguinité. — Bien que la multiplication de l'acte charnel avec une même personne ne multiplie pas les degrés d'affinité, cet empêchement peut cependant devenir multiple à raison des motifs suivants :

1º Si l'une des parties a eu des relations avec plusieurs personnes consanguines ; — 2º si chacune des parties a eu des relations avec un des consanguins de l'autre ; — 3º si la personne avec laquelle on contracte affinité est liée par plusieurs sortes de consanguinités avec la personne qui est cause de cette affinité.

Si un individu *connaît* une personne avant le mariage, puis après avoir contracté mariage avec elle le consomme, il y a dans le cas une affinité illégitime et une affinité légitime, mais cela ne fait pas un double empêchement.

V. On distingue deux sortes d'affinités, l'affinité *légitime* et l'affinité *illégitime.*

1º L'affinité *légitime* existe entre un époux et les parents de son conjoint lorsque l'acte conjugal a eu lieu : — *a)* après un mariage validement contracté ; — *b*) après un mariage nul, si ce mariage a été regardé comme valide par l'opinion publique et les deux conjoints, ou bien par l'opinion publique et l'un des conjoints, bien que l'autre fût certain de la nullité.

Au for externe la consommation est toujours présumée lorsque les époux ont habité quelque temps ensemble, ne fût-ce que fort peu de temps ; mais elle admet la preuve du contraire.

L'affinité légitime produit un empêchement dirimant jusqu'au quatrième degré en ligne collatérale, et les degrés se comptent comme pour la consanguinité. En ligne directe, on admet aussi que la défense s'arrête au quatrième degré.

2º L'affinité *illégitime* résulte d'un acte matrimonial *complet,* mais *illicite,* comme on le rencontre : — *a*) dans la fornication et l'adultère ; — *b)* dans un mariage nul, contracté et consommé de mauvaise foi, et dont la nullité est connue du public, parce qu'il est mis sur le même pied que le concubinage. Si la nullité était ignorée du public, bien qu'elle fût connue des parties, les auteurs seraient plus portés à déclarer légitime l'affinité qui résulterait de la consommation et à lui appliquer les règles de l'affinité légitime.

L'affinité illégitime contractée avant le mariage, d'où son nom d'*antécédente,* dirime le mariage au

second degré de la ligne collatérale et aussi, pensent les auteurs, au second degré de la ligne directe.

L'affinité *subséquente*, c'est-à-dire celle contractée par des rapports adultérins et incestueux d'un des époux avec l'un des consanguins de l'autre au second degré, ne brise pas le mariage contracté, mais elle prive l'époux coupable du droit d'exiger le *debitum*.

§ II. Origine de l'empêchement d'affinité

I. L'empêchement d'affinité à tous ses degrés, soit en ligne directe, soit en ligne collatérale, est un empêchement de droit *ecclésiastique :* tel est l'enseignement presque unanime des auteurs.

II. La première mention de l'affinité *légitime* se rencontre dans les conciles d'Elvire (305 ou 306) et de Néocésarée (entre 314 et 325), où l'on trouve défense de contracter mariage entre beaux-frères et belles-sœurs, sous peine de cinq ans d'excommunication. La prohibition fut étendue aux oncles et tantes par alliance par les conciles d'Agde en 506, d'Epone en 517, d'Auvergne en 535, d'Orléans en 538 et 541, de Paris en 567 et d'Auxerre en 578.

Dès le principe, on suivit une marche analogue pour la consanguinité et pour l'affinité légitime, soit dans la manière de compter les degrés, soit dans la manière de les exprimer; aussi rencontre-t-on dans la formation de cet empêchement et dans sa terminologie les hésitations que nous avons constatées pour l'empêchement de consanguinité. Tout d'abord on désigne par leurs noms les personnes empêchées, puis on compte par degrés. On s'arrête dans le principe au quatrième degré, puis on va jusqu'au septième. Mais parmi ces degrés, les uns sont dirimants et les autres prohibitifs. Ainsi le cinquième concile de Paris, en 614 ou 615, défendit d'épouser la veuve de son cousin issu de germain; le concile de Compiègne, en 756, regarda l'alliance au quatrième degré canonique comme formant un empêchement prohibitif, au troisième degré un empêchement dirimant; le concile de Châlon-sur-Saône, en 813, déclara qu'il fallait observer la même règle pour l'alliance et la parenté. Ce principe posé déjà par saint Grégoire II (705-730) est rappelé en 743 et en 853 par deux conciles de Rome, en 868 par le concile de Worms, en 1031 par le concile de Bourges, en 1154 par un concile de Londres.

III. L'affinité *illégitime antécédente* se trouve mentionnée dans les conciles de Verberie (753), et de Compiègne (757). Dès ce moment on la met sur le même pied que l'affinité légitime et la parenté. Au temps de Gratien et de ses disciples, on ne fait aucune différence entre ces deux affinités, et on leur applique les mêmes règles.

Quant à l'affinité *illégitime subséquente*, c'est-à-dire celle qui résulte d'un adultère incestueux, on lui reconnut, dans les synodes de Verberie et de Compiègne que nous venons de citer, la force de dirimer le mariage conclu, en laissant à la partie innocente la faculté de contracter une autre union. Plus tard l'indissolubilité du mariage consommé est proclamée, mais on admet la séparation pour la vie, en étendant l'empêchement jusqu'au troisième degré. Enfin en 1200, Innocent III déclare que l'affinité illicite subséquente prive seulement le coupable du droit d'exiger le *debitum*, mais il enlève la restriction par rapport aux degrés et ainsi elle s'étend aussi loin que l'affinité licite.

On distinguait alors trois sortes d'affinités, que nous allons expliquer au moyen d'exemples.

Supposons deux frères, Jean et Jacques. Jacques épouse Marie : Jean est allié de Marie ; première sorte d'affinité.

Jacques étant mort, Marie épouse Paul ; Jean est allié de Paul : seconde sorte d'affinité.

Marie étant morte, Paul épouse Françoise ; Jean est encore l'allié de Françoise : troisième sorte d'affinité.

Ces trois sortes d'affinités produisaient un empêchement prohibitif ou dirimant à des degrés divers. De là dans la législation matrimoniale des difficultés presque inextricables.

C'est au concile de Latran en 1215 que furent supprimés les deux derniers genres d'affinités et que le premier fut ramené au quatrième degré.

Enfin le concile de Trente donna à cet empêchement sa dernière forme en déclarant que l'empêchement résultant de l'affinité illégitime ne s'étendrait pas au-delà du second degré.

§ III. Législation civile concernant l'affinité

1° *Droit des juifs.* Chez les juifs, l'affinité faisait obstacle au mariage indéfiniment en ligne directe. Dans la ligne collatérale, le mariage était interdit entre beaux-frères et belles-sœurs, un neveu et sa tante par alliance, une nièce et son oncle par alliance.

2° *Droit romain.* Le droit classique romain défendait le mariage entre alliés indéfiniment en ligne directe, mais il ne s'occupait pas de la ligne collatérale.

3° *Droit germain.* Il s'inspire des décisions des conciles francs des VI^e et VII^e siècles, comme on peut le voir en lisant la *lex salica* et un capitulaire de Childebert II, daté de 596.

4° *Droit français.* Jusqu'à la Révolution, le droit français admit sans conteste la doctrine canonique sur l'affinité ; mais le décret du 20 septembre 1792 ne parla que de l'alliance en ligne directe, laissant de côté celle en ligne collatérale. On alla même jusqu'à demander l'abrogation de l'empêchement de l'alliance en ligne directe, sans cependant l'obtenir.

Malgré cette réserve, la licence des mœurs et le grand nombre des divorces résultant des mariages entre beaux-frères et belles-sœurs décidèrent les tribunaux à réclamer, lors de la préparation du Code, que le mariage fût interdit entre beaux-frères et belles-sœurs. La motion, soutenue par

Cambacérès et par Tronchet, fut acceptée par le Conseil d'Etat. Il était même décidé qu'on n'accorderait aucune dispense ; mais la loi du 16 avril 1832 modifia ce dernier point.

La loi française ne parle que de l'alliance en général, sans la définir. Quelques auteurs en ont conclu que l'alliance illégitime continuait à former un empêchement civil ; d'autres au contraire s'appuient sur son silence pour le nier. Nous n'avons pas à prendre parti.

§. II. *Parentés légales*

A. **Honnêteté publique**

§ I. Droit actuel de l'Eglise

L'empêchement d'honnêteté publique est produit aujourd'hui, mais d'une manière différente, et par les fiançailles et par le mariage valide mais non consommé.

I. *Empêchement provenant des fiançailles.* 1° L'empêchement d'honnêteté publique résultant des fiançailles ne s'étend qu'au premier degré, tant dans la ligne directe que dans la ligne collatérale : ainsi le mariage est prohibé uniquement entre un fiancé et la mère ou la fille ou la sœur de sa fiancée, et entre la fiancée et le père ou le frère ou le fils de son fiancé.

Il s'applique certainement aux parents au premier degré nés d'un commerce illégitime, et même, suivant beaucoup de canonistes, aux parents nés après la rupture des fiançailles.

2° Pour dirimer le mariage, il faut que les fiançailles soient :

a) Réelles, c'est-à-dire qu'il y ait eu promesse formelle et réciproque de futur mariage, avec intention de s'obliger.

b) Valides. Elles ne sont valides que si elles réunissent les conditions suivantes, savoir : — 1° que la promesse soit de *futuro matrimonio ;* — 2° qu'elle soit faite entre personnes *jure habiles :* or toutes fiançailles conclues avant sept ans accomplis, et même après cet âge mais avant l'âge de puberté, *nisi malitia suppleat ætatem,* sont regardées comme nulles ; — 3° qu'elle soit faite avec délibération et liberté ; — 4° avec vérité et sans fiction ; — 5° qu'elle soit déterminée et concerne une personne certaine et particulière ; — 6° qu'elle soit mutuelle et réciproque ; — 7° qu'elle soit exprimée par la parole ou par quelque autre signe externe, clair et précis.

Il n'est cependant pas requis qu'elles soient connues, parce que les fiançailles occultes produisent aussi l'empêchement, si elles sont valides.

3° L'empêchement d'honnêteté une fois contracté dure perpétuellement et continue à produire ses effets, même :

a) Quand les fiançailles ont été rompues par la mort, la profession religieuse, la réception des ordres sacrés, la fornication ou tout autre motif légitime ;

b) Quand elles ont été annulées d'un commun accord.

II. *Empêchement d'honnêteté publique provenant du mariage non consommé.* 1° L'empêchement provenant du mariage non consommé s'étend jusqu'au quatrième degré, comme l'affinité licite, avec laquelle on l'a longtemps confondu.

2° Pour former l'empêchement, il faut :

a) Qu'il y ait eu un mariage contracté par un consentement réel, parce que l'empêchement d'honnêteté publique n'existe pas où il n'y a pas de consentement. Il n'est cependant pas toujours requis que le mariage soit valide, parce que certains empêchements qui entraînent la nullité du mariage, ne font pas contracter l'empêchement d'honnêteté publique, tandis que c'est le contraire pour d'autres. Ainsi il n'y a pas d'empêchement d'honnêteté publique quand le mariage est nul pour cause de rapt et de clandestinité ; tandis qu'il existe même dans les mariages nuls pour d'autres raisons, pourvu toutefois que la nullité soit tellement évidente qu'il n'y ait aucune apparence de véritable mariage. C'est pour ce motif et parce qu'il y a empêchement de clandestinité, que dans les lieux où le décret *Tametsi* est en vigueur, le mariage civil ne produit pas l'empêchement d'honnêteté publique.

b) Que le mariage n'ait pas été consommé. Quand le mariage a été consommé, l'empêchement d'honnêteté publique disparaît pour faire place à celui d'affinité.

Il est utile de remarquer que cet empêchement est multiple quand il y a eu plusieurs fiançailles ou mariages non consommés.

§ II. Origine de l'empêchement d'honnêteté publique

1° C'est un empêchement de droit ecclésiastique, parce que c'est l'Eglise elle-même qui l'a établi, ou plutôt canonisé. Il doit en effet son origine à l'enseignement des canonistes, qui fut ensuite accepté par l'Eglise.

2° Il est de création relativement récente. Hincmar ne l'a pas connu, puisqu'il enseigne que la fiancée peut épouser le frère de son fiancé. Cependant le Décret renferme plusieurs textes qui le mentionnent. Quoiqu'il en soit de leur authenticité, on doit au moins les accepter comme documents historiques de la fin du XIe siècle : preuve évidente qu'il était admis à cette époque.

Tous les commentateurs du Décret et les Glossateurs en parlent, en le désignant sous les termes de *justitia publicæ honestatis,* de *publica honestas,* de *quasi affinitas,* etc.

La formation de l'empêchement d'honnêteté publique subit des vicissitudes diverses. Tout d'abord on ne le faisait découler que des fiançailles et encore seulement entre la fiancée et les parents du fiancé, et non réciproquement. Ce n'est que plus tard qu'on l'étendit au fiancé relativement aux parentes de la fiancée, et qu'on le fit

découler aussi du mariage non consommé. Alexandre III déclara que les fiançailles nulles produisaient l'empêchement. Boniface VIII proclama le même principe, en exceptant toutefois la nullité provenant du défaut de consentement.

En 1245, au concile de Lyon, le cardinal d'Ostie aurait voulu faire changer ce point de discipline, mais ce fut en vain.

L'empêchement d'honnêteté publique s'étendait primitivement jusqu'au septième degré, comme celui d'affinité, dont il ne se distinguait pas. Le concile de Latran le réduisit implicitement au quatrième. Le concile de Trente déclara que dans le cas où il découlerait des fiançailles, il n'irait pas au-delà du premier degré. Une bulle du 1er juillet 1568 décida que le concile n'avait pas entendu restreindre l'empêchement résultant du mariage non consommé, qui continua à atteindre le quatrième degré.

Mgr Martin, de Paderborn, proposa au concile du Vatican un projet de réforme au sujet de l'empêchement provenant des fiançailles. Il demandait que les fiançailles *solennelles*, c'est-à-dire celles conclues soit devant le curé, soit devant un notaire assisté de témoins, ou consignées par écrit, fussent seules admises comme produisant l'empêchement d'honnêteté publique; que cet empêchement fût seulement prohitif; que les fiançailles fussent rompues au bout d'un an si elles n'étaient pas renouvelées dans l'intervalle; enfin que l'Ordinaire pût dispenser de l'empêchement qui en résulte même après leur dissolution. Les évènements ne permirent pas de trancher ces questions.

§ III. Législation civile concernant l'empêchement d'honnêteté publique

1° *Droit des Juifs*. Il ne reconnaît pas l'empêchement d'honnêteté publique, ou de quasi affinité.

2° *Droit romain*. Il défendait d'épouser : *a*) la fiancée de son père ou de son fils; *b)* la mère de sa fiancée ; *c)* la fille que sa femme divorcée aurait eue d'un second mariage. Mais tout cela découle plutôt de l'enseignement des jurisconsultes que d'un texte clair.

3° *Droit français*. Jusqu'au 20 septembre 1792, la loi ecclésiastique concernant l'empêchement d'honnêteté publique fut acceptée; mais le décret qui porte cette date ne le reconnut plus comme formant obstacle au mariage dans l'ordre civil.

B. Parenté spirituelle

§ I. Droit actuel de l'Eglise

I. La *parenté spirituelle* est un empêchement qui se contracte entre certaines personnes par le *baptême* et la *confirmation*.

II. *La parenté spirituelle résultant du baptême* existe :

1° Entre le ministre du baptême, — et *a)* celui qui le reçoit, *b)* les parents de ce dernier.

2° Entre le parrain et la marraine, — et *a)* l'enfant baptisé, *b)* ses père et mère.

L'empêchement ne s'étendant pas au-delà des cas énumérés ci-dessus, il en résulte qu'il n'y a aucun empêchement entre le parrain et la marraine. L'époux et l'épouse peuvent donc être ensemble parrains d'un étranger.

Pour l'existence de l'empêchement, plusieurs conditions sont exigées soit du côté du sacrement, soit du côté du ministre, soit du côté des parrains et marraines.

1° *Du côté du sacrement*, il faut que la collation en soit :

a) Valide, c'est-à-dire il faut que le baptême ait été réellement administré dans la circonstance où l'on croit que l'empêchement a été contracté.

Supposons le cas d'un enfant validement ondoyé par une sage-femme, mais que le prêtre rebaptise solennellement avec parrain et marraine, à cause de l'ignorance de l'ondoiement : si l'on prouve l'existence du premier baptême, il n'y a pas d'empêchement spirituel par suite du second, qui en fait est invalide.

Il en est de même pour le cas où le prêtre ne fait que suppléer les cérémonies après un baptême validement administré.

b) Certaine. De là plusieurs conséquences au sujet du baptême réitéré sous condition par crainte de l'invalidité du premier. 1° Dans le cas d'un doute *négatif*, c'est-à-dire quand il n'y a aucune raison sérieuse pour la validité du baptême, c'est le second baptême qui est censé donner naissance à la parenté spirituelle; mais cette présomption légale admet la preuve du contraire, et si on parvient à prouver la valeur du premier baptême, c'est lui qui donnera naissance à l'empêchement. — 2° Dans le cas d'un doute *positif*, c'est-à-dire quand il y a des raisons probables de part et d'autre, il n'y a pas de parenté spirituelle tant qu'on n'a pas établi positivement la validité de l'un ou l'autre baptême, à moins toutefois qu'on ait eu les mêmes personnes pour les deux baptêmes.

c) Il n'est pas requis que le baptême soit administré *solennellement*, parce que l'administration privée produit la parenté spirituelle aussi bien que l'administration publique. Il s'ensuit, par exemple, que la sage-femme et les autres personnes qui ondoient *validement* les enfants contractent, comme ministres, une parenté spirituelle avec les parents du baptisé et le baptisé lui-même. — De même celui qui dans un baptême privé remplit le rôle de parrain, avec l'intention formelle d'être regardé comme tel, du consentement des parents, contracte aussi la parenté spirituelle.

2° *De la part du ministre*, il est requis et il suffit *a)* qu'il soit baptisé; et *b)* qu'il pose les actes exigés par l'Eglise avec l'intention voulue pour confectionner validement le sacrement de baptême. Du moment où cela existera, tout ministre, qu'il agisse de son propre mouvement

ou sur la demande des intéressés, se trouve lié par la parenté spirituelle.

3° *De la part du parrain*, il doit : — *a*) être baptisé ; — *b*) avoir l'âge de raison ; — *c*) avoir été désigné par les parents, ou à leur défaut par le ministre du baptême ; — *d*) avoir l'intention de remplir cette fonction ; — *e*) toucher l'enfant de lui-même, ou par un mandataire *nommé par lui* dans ce but. Dans ce dernier cas, c'est le mandant et non le mandataire qui contracte la parenté spirituelle. — *f*) Il n'est pas requis que le parrain remplisse les autres conditions exigées par l'Eglise pour pouvoir *licitement* être admis ; par conséquent tous ceux à qui le droit interdit les fonctions de parrain, comme les criminels publics, les apostats, les hérétiques, etc., commettent une faute en acceptant les fonctions de parrain, mais ils n'en contractent pas moins la parenté spirituelle.

Toutefois quand il y a, contrairement à la loi ecclésiastique, plus de parrains et marraines qu'il n'en faut, un seul parrain et une seule marraine contractent l'empêchement.

III. *La parenté spirituelle résultant de la confirmation* existe :

1° Entre le ministre de la confirmation — et *a*) le confirmé ; *b*) les parents de ce dernier.

2° Entre le parrain ou la marraine — et *a*) le confirmé, *b*) les parents de ce dernier.

Les diverses conditions exigées pour le baptême doivent aussi se rencontrer pour la confirmation.

IV. L'empêchement est produit *ipso jure* par le fait du baptême ou de la confirmation ; il persévère même après la mort de celui qui lui a donné naissance en recevant l'un ou l'autre de ces deux sacrements.

V. L'empêchement de parenté spirituelle peut être multiple entre deux personnes, par exemple : 1° si quelqu'un tenait le même enfant au baptême et à la confirmation ; 2° si quelqu'un tenait au baptême un enfant d'une personne, et à la confirmation un autre enfant de cette même personne ; 3° si deux pères ou deux mères de famille se rendaient mutuellement le service de répondre pour les enfants les uns des autres, *a*) soit au baptême, *b*) soit à la confirmation, *c*) soit l'un au baptême et l'autre à la confirmation.

§ II. Origine de l'empêchement de parenté spirituelle

I. Cet empêchement est de droit ecclésiastique. Il est difficile de préciser l'époque à laquelle il s'introduisit dans le droit canon. On le voit apparaître en Orient plus tôt qu'en Occident, probablement à cause de la loi de Justinien qui défendait le mariage entre tout enfant baptisé et ses parrains ou marraines. Le concile *in Trullo*, en 692, interdit le mariage entre le parrain et la mère de l'enfant.

II. En Occident, il est question de bonne heure du rapport qui existe entre le parrain et le filleul du baptême, mais ce n'est que plus tard, vers le VII^e et le VIII^e siècle, que ce rapport est considéré comme un empêchement. Le premier texte qui, dans l'Eglise d'Occident, contient une défense est un canon du concile tenu à Rome en 721 ou 723. Quelques années plus tard, vers 750, le pape Zacharie déclare le mariage contracté par un individu avec sa commère ou sa filleule comme un des plus grands crimes qu'il ait pu commettre. Mais à la même époque saint Boniface de Mayence, écrivant à Nothelme de Cantorbéry, déclare en ignorer absolument l'existence. Durant le IX^e siècle l'empêchement est mentionné par tous les livres de confession, et dans les siècles suivants par tous les glossateurs, mais avec une grande divergence d'opinions dans l'exposition et l'étendue de l'empêchement, comme nous allons le voir. Il fallut en somme un acte d'autorité de la part des papes Grégoire IX et Boniface VIII et du concile de Trente pour lui donner son concept définitif.

Il fut sérieusement question au concile de Trente de supprimer complètement l'empêchement de parenté spirituelle, parce que le parrain avait peu ou même point de rapports avec son filleul ; mais on se contenta de le réduire.

III. Dans l'ancien droit, les canonistes distinguaient trois espèces de parenté spirituelle :

1° *Paternitas*, qui existe entre le baptisé d'une part, le parrain ou le baptisant de l'autre. Si l'on a unanimement défendu, à partir du IX^e siècle, au parrain d'épouser sa filleule, on est resté jusqu'au XII^e siècle dans l'incertitude sur la nature de l'empêchement qui existait entre le baptisant et le baptisé.

2° *Compaternitas*, qui existe entre les parents d'une part, et le baptisant ou les parrains et marraines de l'autre. On se demanda quelque temps si les enfants de deux *compères* pouvaient contracter mariage. Le pape Urbain II (1088-1099) se prononça pour l'affirmative; Pascal II son successeur adopta une solution contraire ; les enfants nés avant le baptême ne contractaient cependant pas l'empêchement. Alexandre III (1159-1181) revint à la première opinion ; il décida toutefois qu'il faudrait respecter les usages contraires qui pourraient exister dans certaines églises.

On discuta longtemps également sur la question de savoir si la *compaternitas* se communiquait d'un conjoint à l'autre, c'est-à-dire si l'on pouvait épouser la veuve de son compère, ou la commère de sa femme décédée. Gratien traite la question longuement et cherche à concilier cinq chapitres, dont trois donnent cette parenté comme un empêchement et les deux autres disent le contraire. Les autres canonistes cherchent la solution de l'énigme en distinguant entre le baptême administré avant le mariage du parrain et de la marraine ou du moins avant la consommation de ce mariage, et celui administré après ce mariage. Les papes ne sont pas non plus d'accord sur ce point. Tandis que Nicolas I^er (858-867) et Clément III (1187-1191) déclarent de tels mariages défendus, Pascal II

(1099-1118) les regarde comme permis. C'est cette dernière doctrine qu'a consacrée le Concile de Trente.

3o *Fraternitas*, qui existe entre le baptisé d'une part, et les enfants du baptisant ou des parrains et marraines de l'autre. Tous les anciens canonistes parlent de cette parenté spirituelle et la déclarent certaine, avec Gratien.

Le concile de Trente a singulièrement simplifié la question de la parenté spirituelle pour le baptême en supprimant complètement la *fraternitas*, et en décidant que la *paternitas* et la *compaternitas* ne se communiquerait plus d'un conjoint à l'autre.

III. La *confirmation* produisait à ces divers points de vue les mêmes effets que le baptême ; les textes s'occupent toutefois beaucoup moins de cette dernière catégorie d'empêchements. Il en est fait mention pour la première fois en 754, dans les réponses du pape Etienne II. Le motif de ce silence provient de ce que, dans le principe, le baptême et la confirmation se donnaient en même temps, et qu'ils ne commencèrent à être administrés séparément que vers le VIIIe siècle.

IV. On trouvait aussi un empêchement dans la *préparation catéchétique au baptême*, que l'on appelait *catechismus, sacramentum christianitatis*. Les canonistes du moyen âge voyaient dans l'enseignement du catéchisme aux catéchumènes, les uns un empêchement dirimant; les autres, un empêchement prohibitif ; les autres, absolument rien. En 1191, Clément III se prononça pour l'empêchement prohibitif.

V. Les canonistes du moyen âge supposaient encore le cas d'un laïque entendant *par nécessité* une femme en confession, et ils y voyaient un empêchement de parenté spirituelle, dirimant suivant les uns, prohibitif suivant les autres. Il fut aboli par Boniface VIII.

§ III. Législation civile relative à la parenté spirituelle

1o *Droit romain*. Justinien, avons-nous dit, défendit le mariage entre tout enfant baptisé et ses parrains et marraines.

2o *Droit français*. Au XVIIe siècle, l'empêchement de parenté spirituelle était admis par la jurisprudence civile : un arrêt du Parlement de Paris, du 11 décembre 1664, jugea qu'il y avait abus dans la célébration d'un mariage entre parrain et filleule, même avec une dispense du pape.

Au XVIIIe siècle, tous les jurisconsultes, sauf Bourjon, regardaient la parenté spirituelle comme un empêchement dirimant.

Le décret du 20 septembre 1792 supprima implicitement cet empêchement dans l'ordre civil, et le Code ne le rétablit pas.

C. Parenté légale strictement dite

§ I. Droit actuel de l'Eglise

I. La parenté légale, dit M. Périès, admise dans le droit canonique comme empêchement dirimant le mariage, est celle qui procède de l'*adoption parfaite* du droit de Justinien ou de toute législation conforme au droit romain dans ses lignes essentielles.

Inutile d'expliquer cette proposition, parce qu'elle trouvera son complet développement dans la troisième partie.

II. L'adoption rend nul le mariage : 1o *En ligne directe : a)* Entre l'adoptant et l'adopté ; *b)* entre l'adoptant et les enfants de l'adopté. Cet empêchement persévère même après que l'adoption a pris fin par l'émancipation.

2o *En ligne collatérale : a)* Entre l'adopté et les enfants légitimes de l'adoptant, nés avant ou après l'époque où il a fait adoption ; *b)* entre l'adopté et les autres enfants légaux du même père adoptif. Cet empêchement cesse d'exister au moment de l'émancipation.

3o Par suite d'une quasi-affinité le mariage est encore nul : *a)* entre l'adopté et la veuve de l'adoptant; *b)* entre l'adoptant et la veuve de l'adopté.

§ II. Origine de l'empêchement de parenté légale

I. L'empêchement de parenté légale n'a d'autres origines que la loi romaine sur l'adoption, qui a été non pas imitée, mais transplantée tout d'une pièce dans le droit canon.

II. Le motif, c'est que dans la loi romaine l'adoption parfaite amenait la cohabitation entre l'adoptant et l'adopté. C'eut été un péril permanent pour les bonnes mœurs s'il y avait eu quelque espoir de mariage. De là les prohibitions sévères que comporte la loi.

III. Avant Gratien, on ne rencontre dans le droit canon aucune mention de cet empêchement. Cela n'empêche pas les canonistes de penser qu'il a été admis par l'Eglise dès le principe, comme il se trouvait formulé dans le droit romain.

Au moyen âge, il en est souvent question ; mais les canonistes ne s'accordent pas pour en préciser la nature et l'étendue.

IV. De nos jours, les Congrégations romaines ont déclaré que l'empêchement de parenté légale pouvait encore exister dans les divers Etats, si toutefois la législation de ces Etats renfermait l'adoption parfaite, c'est-à-dire conforme au droit romain dans ses lignes essentielles ; mais que l'on ne devait tenir aucun compte des adoptions de fait qui se concluaient sans l'intervention de la loi.

§ III. Législation civile sur la parenté légale

1o *Droit juif*. Il ne reconnaissait pas l'adoption.

2o *Droit romain*. Sous le nom générique d'*adoption*, les Romains signifiaient deux choses bien distinctes : l'*adrogation* et l'*adoption*.

a) L'adrogation était une donation, librement consentie de part et d'autre, qu'un individu *sui juris* faisait de sa personne à un autre individu

qui acquérait par là la puissance paternelle sur l'adrogé. L'adrogation entraînait de droit la cohabitation, comme pour les enfants légitimes, et aussi l'impossibilité de contracter mariage dans les limites que nous avons dites.

L'Eglise a toujours regardé l'adrogation comme formant un empêchement dirimant, à raison de cette transmission de la puissance paternelle et de cette obligation de cohabiter.

b) *L'adoption* était une transmission de la puissance paternelle faite par les parents eux-mêmes au sujet d'un enfant mineur, qui ne s'y opposait pas, et acceptée par un tiers. Avant Justinien, l'enfant adopté quittait d'une manière absolue sa famille, qui n'avait plus aucun droit sur lui, pour habiter avec l'adoptant.

Justinien modifia profondément l'adoption que que nous venons de décrire. L'adopté ne fut plus séparé de sa famille naturelle, ni obligé de cohabiter avec l'adoptant; par conséquent les dangers de la cohabitation qui avaient motivé l'empêchement de parenté légale n'existant plus dans cette adoption mitigée, les auteurs en ont conclu que l'empêchement dirimant ne pouvait exister dans ce dernier cas, mais uniquement dans la première adoption.

C'est précisément ce criterium de cohabitation imposée ou non par les diverses lois civiles, qui sert aux canonistes modernes pour déclarer si dans tel ou tel pays l'adoption consacrée par la loi civile produit l'empêchement canonique de parenté légale. On peut ainsi poser la règle générale, avec Mgr Gasparri : les législations qui attribuent la *patria potestas* à l'adoptant et admettent en même temps la cohabitation de l'adopté et de l'adoptant, donnent naissance à l'empêchement, les autres ne le produisent pas.

3° *Droit français*. L'adoption fut inconnue dans notre ancien droit. L'Assemblée législative en admit le principe par un décret du 18 janvier 1792. Malgré cela, la Commission de préparation du code ne songea pas à en faire mention, et il fallut que la section du Conseil d'Etat la fît entrer dans le projet de loi. Il y eut de nombreuses oppositions, qui ne cédèrent que devant la volonté impérieuse du premier consul.

L'article 348 du code prohibe le mariage à peu près dans les mêmes limites que le droit romain ; mais les auteurs ne sont pas d'accord pour déterminer la nature de cet empêchement au point de vue de la loi civile.

L'adoption consacrée par la loi française formelle l'empêchement canonique de parenté légale ? — La réponse est controversée. On apporte, pour trancher la difficulté par l'autorité, une décision de la sacrée Congrégation de la Pénitencerie du 17 mai 1826 ; mais comme deux opinions opposées, qui comptent en leur faveur des hommes de premier mérite, l'invoquent chacune dans son sens, il faut lui reconnaître une valeur au moins douteuse, inefficace pour imposer une obligation.

Si l'on étudie la question au point de vue des raisons intrinsèques, on arrive à conclure que la législation française sur l'adoption ne concède pas à l'adoptant la puissance paternelle sur l'adopté avec l'obligation de la cohabitation. Il s'ensuit qu'elle ne concorde pas avec le droit romain sur ce point, et ne renferme pas les éléments essentiels pour former un empêchement canonique.

C'est la conclusion de Mgr Gasparri et de M. Périès. On peut la suivre en pratique, parce que l'on peut dire que l'empêchement, s'il existe, est au moins *douteux, d'un doute de droit*. Or dans ce cas, l'empêchement n'existe pas.

4° *Autres législations actuelles*. Elles peuvent se partager en plusieurs groupes.

a) *Législations où l'adoption est inconnue*. Naturellement dans ces contrées l'empêchement de parenté légale ne se rencontre pas. On cite la *Hollande*, la *Suède* et la *Norvège*, la *Bulgarie*, les cantons suisses de *Vaud, Berne, Bâle, Argovie, Fribourg, Lucerne, Valais*, les *Etats-Unis* d'Amérique, la *Louisiane, Haïti*. Les jurisconsultes anglais les plus en renom enseignent aussi que les lois anglaises ne reconnaissent pas l'adoption en tant qu'elle atteint l'état civil ou la capacité des personnes, et nous en concluons que l'adoption proprement dite n'existe pas en *Angleterre*.

b) *Législations calquées sur le code Napoléon*. On les retrouve en *Belgique*, en *Italie*, en *Saxe*, en *Bavière*, dans la *Prusse rhénane*, l'*Alsace-Lorraine*, le *Wurtemberg*, le *Grand-Duché de Bade*, l'*Espagne*. Dans tous ces pays, l'existence de l'empêchement de parenté légale est au moins douteuse et par conséquent il n'oblige pas en fait.

c) *Législations où l'adoption confère à l'adoptant la puissance paternelle*. Dans ces contrées l'adoption entraîne l'empêchement dirimant de parenté légale dans la mesure où elle confère la *patria potestas*. On cite les codes civils de l'*Autriche*, de la *Russie*, d'une partie des Etats allemands que nous n'avons pas cités au paragraphe précédent, du *Portugal*, du *Brésil*, de la *Turquie* et de la *Serbie*.

Ceux qui voudraient avoir des détails plus nombreux sur ce sujet liront avec profit les deux articles que lui a consacrés M. Périès dans le *Journal du droit canon*, 1892, p. 1009 et suivantes.

(*A suivre*).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai ouï dire par un prêtre aussi docte que vénérable une chose qui me paraît toujours assez étrange.

Il affirme que, à cause de la pénurie des vocations, licet ad sacros ordines admittere juvenem qui rarius in incontinentiam secretam cadit.

Quid de hac sententia videtur ?

Et quatenus negativa sit responsio *Amici*, possetne talis juvenis ad sacros ordines admitti si victurus esset in aliqua communitate religiosa ?

Insuper, circa probationem faciendam vel iterandam, antequam suscipiantur sacri ordines, quoties, quanto tempore præmittenda seu tentanda est antequam absolute rejiciantur clerici infirmioris virtutis ?

R. — La pénurie des vocations n'est pas une raison qui dispense d'exiger des ordinands les conditions indipensables. Mieux vaut, dit Benoît XIV, avoir peu de prêtres bons que d'en avoir un plus grand nombre auxquels manque la vertu.

Or les ordinands, pour recevoir dignement les ordres sacrés, doivent non seulement être en état de grâce et posséder la sainteté négative qui consiste dans l'exemption du péché, mais encore avoir la vertu et la sainteté positive qui convient à leur état.

Ces principes sont absolument certains et admis universellement.

La difficulté est de savoir quelle preuve de vertu doit être exigée des ordinands pour qu'ils puissent licitement recevoir les ordres. Et la question est particulièrement délicate quand il s'agit de certaines habitudes secrètes. Saint Alphonse de Liguori a sur ce sujet une dissertation spéciale, qui ne répond pas directement à la question qui nous est posée, mais qui nous fournira les éléments de la réponse.

« Quæstio nimirum hæc est, utrum neganda sit absolutio clerico habituato in peccatis lasciviæ occultis, qui velit ad sacros ordines ascendere sine præcedenti experimento continentiæ? »

Après avoir longuement discuté le cas avec de nombreux théologiens, saint Alphonse formula ainsi la solution sur laquelle on s'entendit : « In hanc sententiam convenimus :

« I. Quod hodierna et antiqua Ecclesiæ lex, semper constans, obstringat tam episcopos, quam confessarios et promovendos, ut, cum aliquis clericus recidivus vel consuetudinarius in vitio carnis, ad sacrum ordinem, sive subdiaconatum, sive diaconatum, aut presbyteratum ascendere cupiat, quamvis sit sincere conversus ad Dominum, et ideo possit statim absolvi non tamen possit ordinem suscipere, nisi aliquandiu operam det ad pravum habitum extirpandum. Et si ipse persistat ut ordinem statim suscipiat, non censetur dispositus ad absolutionem, quia legem Ecclesiæ violat in re gravi.

« II. Quod possit tamen dari casus, quo Deus donet pœnitenti tantam extraordinariam compunctionis gratiam, quæ reddat eum adeo probatum, ut ipse statim possit sacrum ordinem asssumere ; et ideo (si idipsum confessario ex validis conjecturis constet) beneficium absolutionis suscipere, sine eo quod temporis experientia prius comprobetur. »

Ex utraque illius solutionis parte concluditur non esse promovendum ad sacrum aliquem ordinem clericum antea recidivum aut consuetudinarium in vitio carnis, nisi probatum se exhibuerit, aut per datam aliquandiu operam ad pravum habitum extirpandum, aut per indicia extraordinariæ compunctionis quæ emendationis futuræ moralem certitudinem pariant.

In neutra autem solutionis parte affirmatur tam perfectam requiri emendationem quæ omne peccatum excludat in posterum ; sed insinuatur sufficere posse datam aliquandiu operam, utique non infructuosam, ad pravum habitum extirpandum, aut talem compunctionem quæ pravi habitus emendationem certo sperandam evincat.

Pravus autem habitus extirpatus jam censendus est, si clericus non nisi raro recidit : tunc enim non ex habitu delinquit, sed accidentali casu. Nec ipse clericus recidivus habendus est, quia non ut antea sed raro recidit, adhibet autem media ad vitandum peccatum idonea, quibus rite utendo rarius in dies utique deficiet.

Duo tamen sunt notanda, nempe : 1° Serio attendendum ad illud proverbium : « Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea » (Prov. XXII, 6), quo monemur frustra sperandam esse emendationem quæ in adolescentia non fuerit inchoata et jam provecta ; ideoque probationem congruentem non esse differendam post receptum ordinem, sed ordini recipiendo præmittendam ; — 2° Perseverantiam, quæ speciale Dei donum est, ei non concedi qui necessaria media non adhibuerit : unde concludendum est non censendum esse bene dispositum illum qui, quamvis peccatum detestetur et emendationem spondeat, tamen orationem non sedulo colit, confessionem hebdomadariam aut etiam, si opus sit, frequentiorem non peragit, vitiorum incitamenta, lautas dapes, potus aut immoderatos aut æstuosos, mulierum consortium, otium, externum corporis, vestium et supellectilis cultum et mollia quælibet non refugit : certo enim relapsurus est qui se periculo committit ; itaque temere ad ordines admitti clericum pravo habitu inquinatum, qui nolit adhibere media ad perseverandum idonea.

Quibus præmissis ita respondemus :

Ad I. Clericum qui rarius in incontinentiam secretam cadit non esse ab ordinibus rejiciendum, si tamen emendationem plenam serio curet, et ita dispositus sit ut perseverandi media adhibere velit : non quia deficientibus candidatis admitti possent non probati : hoc enim nunquam licitum esse potest ; sed quia talis clericus satis probatus videtur ut ad sacros ordines admitti possit.

Ad II. Quamvis in communitatibus religiosis

virtus sit facilior, tamen quia quisque sibi semper præsens est, nec mutatio loci mentem mutat, qui in sæculo ad sacros ordines non est paratus et probatus, paratior et probatior non erit in communitate religiosa degens. Ideo non est ordinandus in communitate qui ordinari nequit in clero sæculari.

At ille qui satis probatus censetur ut ordinari possit, quamvis nondum sit ab omni peccato immunis, dignior evadet et securius ordinabitur si in religiosa communitate versaturus sit. Hic enim et vitiorum incitamenta facilius effugiet et virtutum adjumenta præsto magis habebit. Unde, iis maxime qui non satis firmæ sunt indolis, multo consultius est religiosam aliquam communitatem petere quam in sæculo degere.

Neque tamen ita communi vitæ confidendum est ut putetur sola mansione mentis et carnis infirmitatem sanandam esse. Nam hostem domesticum, id est, se ipsum unusquisque gerit, cui nisi gnaviter resistat, dubium non est quin interdum aut etiam frequenter succumbat. Itaque sive in sæculo vivat, sive in claustro, non sine vi parari victoria potest.

Addendum clericos sæculares interdum ita curis laboribusque distendi ut nullus fere tentationibus locus pateat, sanctisque cogitationibus ex spirituali ministerio mens occupetur : quod ad colendam virtutem, peccatum vitandum et prosequendam perseverantiam maximo cedit emolumento.

Itaque videndum in singulis casibus quid magis ad bonum tum particulare tum generale conducat : singulis menti penitus infixum habentibus illud Christi : « Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur? » (Luc. IX, 25).

Ad III. Tamdiu probatio prosequenda est donec pateat utrum clericus bonæ frugis spem aut certam faciat, aut despondendam demonstret : hoc tamen attento discrimine quod ad suscipiendos ordines requiritur moralis certitudo de probitate ordinandi; ad eum autem rejiciendum sufficit quod, protracta per sufficiens temporis intervallum probatione, bonæ frugis certam non exhibuerit existimationem.

Item diverse agendum erga eum qui subdiaconatu jam constrictus est, ac erga eum qui nondum sacros ordines ingressus est. Qui enim liber remansit, ad sæcularia vota redire potest; qui vero jam illaqueatus est, recedere nequit. Itaque sic agendum cum subdiacono, vel diacono, ut emendationem suam efficaciter, Dei juvante gratia, perficiat et in suscepto ordine sancte vivat, quæsita ex vivendi ratione qua tentationes effugere aut superare valeat. Itaque si infirmior ejus virtus esse perstiterit, talibus adjumentis fulciatur quibus a periculis, quantum fieri potest, tutus existimandus sit.

Illa discriminibus et angoribus referta, nec est ulla fere alia materia quæ confessariis tam anceps et molesta videatur.

Q. — On discute beaucoup autour de moi sur deux réponses de la Sacrée Pénitencerie relatives à l'onanisme : l'une du 14 décembre 1876, à un curé du diocèse d'Angers ; l'autre du 10 mars 1886, à l'évêque de N.

Voudriez-vous 1° nous donner la substance de ces deux réponses ; 2° ajouter quelques commentaires théologiques ?

R. — Voici d'abord le texte de la réponse du 10 mars 1886, où se trouvent reproduits les passages les plus importants de la précédente. Viendront ensuite quelques mots de commentaire sur chacune.

Beatissime Pater,

Episcopus N. N., ad pedes Sanctitatis Vestræ reverenter se sistens, Beatitudini Vestræ dubia quædam elucidanda proponit, quæ animarum Pastoribus et Confessariis jam diu gravem mentis et conscientiæ anxietatem afferunt.

Uti Sanctitati Vestræ compertum est, nefandum Onanis crimen in pluribus Galliæ regionibus latius in dies diffunditur, atque altiores agit radices; adeo ut nulla fere Provincia ab hac peste immunis remaneat, ipsique scientiæ socialis cultores de exitioso hoc morbo publice conquerantur. Ubique ferme rarescere cernuntur familiæ, non quidem ex conjugiorum infrequentia, sed ex eorum voluntaria infœcunditate. Eo res jam devenit, ut, cum antea multi conjuges nimiam tantum vellent evitare prolem, nunc plurimi omnem vel fere omnem liberorum susceptionem scelesto consilio excludere audeant. — Hinc etiam, magna saltem ex parte, provenit lugenda illa imminutio ministrorum Ecclesiæ qua diœceses magis magisque laborant.

Movet quidem animarum Pastores deploranda calamitas, quæ in ipsam societatem ex pravo hoc matrimonii usu derivatur; movet tamen acrius, et simul ingenti tristitia afficit eos gravissima offensa Deo illata, et præsentissimum animarum periculum. Atque hæc eorum mæstitia inde etiam augetur, quod non una sit omnium Confessariorum, in hac curanda plaga, agendi ratio; nec optata uniformitas sperari possit ex illis, quæ hactenus prodierunt, S. Sedis Responsis et Declarationibus.

Nodus difficultatis versatur circa necessitatem *interrogandi* et *monendi* pœnitentes. — Omnes quidem Confessarii et Theologiæ moralis scriptores maximam hujus peccati gravitatem agnoscunt; omnes similiter fatentur summam Confessario adhibendam esse in interrogando prudentiam ac modestiam, et satius esse ut deficiat confessionis integritas materialis, quam ut pœnitenti ex indiscreta interrogatione scandalum obveniat, vel decus sacri ministerii offendatur. — Discrepant vero Confessarii in hoc capite : an necessaria sit, necne, interrogatio ipsa, licet castis modestisque verbis expressa ?

Alii enim Confessarii persuasum sibi habent, inter tot fideles qui detestandæ Onanis praxi indulgent, aliquos saltem reperiri qui in bona fide versantur. — Ne igitur raros hosce pœnitentes ex bona fide deturbent, consultius esse putant, *neminem* de hoc peccato *interrogare*, nisi forte ipse se pœnitens accusare incipiat, et interrogatio confessionem tantummodo faciliorem reddat. — Iidem Confessarii arbitrantur, *moneri non debere* pœnitentem de gravitate hujus peccati, eo quod forte rem non ità gravem esse existimet. Atque in ista opinione, hac etiam ratione confirmantur, quod plerique conjuges, de onanismi malitia aperte moniti, sacramenta deserturi prævideantur, atque adeo majus damnationis periculum incurrant.

Alii Confessarii existimant, Ministris divinæ legis, quibus ex officio incumbit propria Fideles munera docere, *licitum non ese silentium,* cum vident ipsius naturæ præcepta generaliter violari. Tunc enim (ut verbis utamur Benedicti XIV, in sua Bulla *Apostolica Constitutio)* « pœnitens aut crimina ignorat, quæ tamen nosse debet ; aut in iis versatur circumstantiis, quæ, Confessario dissimulante, peccatorem in pravo opere obfirment, non sine aliorum scandalo ; cum quis arbitretur, ea sibi licere quæ ab iis qui Ecclesiæ sacramenta frequentant impune exerceri animadvertit. » — Hinc præfati Confessarii censent, toties *discretam interrogationem* esse faciendam de onanismo, quoties fundata *suspicio adest* pœnitentem huic crimini esse addictum ; censent bonum commune postulare ut pœnitens, qui probabiliter tantum in bona fide versatur, apertis, sed discretis, moneatur verbis ; censent demum tunc solum ab interrogando et monendo esse abstinendum (nisi contrarium postulet bonum commune), cum ex præsentibus rei circumstantiis moraliter certum esse videtur, pœnitentem in bona fide versari, et monitionem fore infructuosam.

Ex Responsis a S. Sede hactenus datis, variæ quidem suppeditantur regulæ, quibus plura jam dubia ad hanc materiam pertinentia, dilucidata sunt.

Sic ex Responso S. Pœnitentiariæ diei 14 decembris 1876, dato ad Rectorem Parochiæ in diœcesi Andegavensi, constat, « *non esse licitum* favere pœnitentium errori, qui a multis bona fides dicitur, nec talem bonam fidem creare. »

Constat etiam, non satisfacere muneri suo eos Confessarios, qui, « quando pœnitens solummodo accusat onanismum, altum silentium servant, et, finita confessione peccatorum, illum verbis generalibus ad contritionem excitant, illique asserenti se detestari omne peccatum lethale, sanctam absolutionem impertiuntur. »

Constat præterea, *omni reprehensione carere* eos Confessarios, qui (intra limites a Rituali romano et probatis auctoribus præstitutos se continentes quoad interrogationes de usu matrimonii conjugibus aliquando faciendas) « non omittunt quemcumque pœnitentem, sive sponte sive ex interrogatione prudenter facta confessum de onanismo reprehendere, non secus ac de aliis gravibus peccatis, quantum ejus bonum exigere videtur ; nec illum absolvunt, nisi sufficientibus signis monstret se dolere de præterito et habere propositum non amplius onanistice agendi. »

Verum, cum ex superioribus S. Sedis Apostolicæ responsis, non omnia de hac materia dubia solvantur, atque interea diversimode a diversis Confessariis cum onanistis agatur, non sine gravi animarum detrimento ac magno Pastorum mœrore ; hinc præfatus orator Sanctitatem Vestram, verba vitæ æternæ habentem, reverenter et fiducialiter adit, enixe supplicans ut Vestra Beatitudo ad sequentia dubia benignum dare responsum dignetur, videlicet :

I. Quando adest fundata suspicio, pœnitentem qui de ONANISMO omnino silet, huic crimini esse addictum, num Confessario *liceat* a prudenti et discreta INTERROGATIONE abstinere, eo quod prævideat plures a bona fide exturbandos, multosque Sacramenta deserturos esse ? — Annon potius *teneatur* Confessarius prudenter ac discrete interrogare ?

II. An Confessarius qui, sive ex spontanea confessione, sive ex prudenti interrogatione, cognoscit pœnitentem esse onanistam, *teneatur* illum de hujus peccati gravitate, æque ac de aliorum peccatorum mortalium MONERE, eumque (uti ait Rituale romanum) paterna charitate reprehendere, eique absolutionem tunc solum impertiri, cum sufficientibus signis constet, eumdem dolere de præterito, et habere propositum non amplius onanistice agendi ?

Sacra Pœnitentiaria, attento vitium infandum de quo in casu late invaluisse, ad proposita dubia respondendum censuit, prout respondet :

Ad I. Regulariter *negative* ad primam partem ; *affirmative* ad secundam.

Ad II. *Affirmative,* juxta doctrinas probatorum auctorum.

Datum Romæ, in S. Pœnitentiaria, die 10 martii 1886.

CARD. MONACO, PŒNIT. M.

HIP. CAN. PALOMBI, *S. P. Secret.*

I. La réponse du 14 décembre 1876 établit trois points qui sont par là même hors de conteste.

1° Elle porte premièrement qu'il n'est pas licite de favoriser dans les pénitents une erreur qui est appelée bonne foi par beaucoup, ni de faire naître ou de créer en eux cette sorte de bonne foi : « non esse licitum favere pœnitentium errori, qui a multis bona fides dicitur, nec talem bonam fidem creare. » La bonne foi dont il s'agit est une bonne foi relative, par laquelle le pénitent se ferait illusion ou serait dans l'erreur sur la gravité de l'onanisme. Elle laisserait subsister en lui la no ion du péché, mais en voilerait plus ou moins la gravité. Elle n'excuserait pas de tout péché, mais seulement d'un degré de gravité correspondant à l'erreur de l'esprit : « non a toto, sed a tanto. » Avec cette disposition de bonne foi, le pénitent sait bien que l'onanisme est un péché, mais il se persuade, pour une raison ou pour une autre, que ce n'est pas un si grand mal, v. g. un péché mortel.

Or il n'est pas permis d'entretenir le pénitent dans cette erreur, de favoriser cette espèce de bonne foi, ni par conséquent de la faire naître. Si donc le pénitent s'accuse de péché d'onanisme, il n'est pas permis de l'induire en erreur sur la gravité de ce péché, en lui laissant croire qu'il n'est pas grave, ou en favorisant de quelque manière l'erreur où il serait déjà sur la gravité de ce péché.

2° En second lieu, la susdite réponse porte sur le silence du confesseur. On avait posé cette question : « An suo muneri satisfaciant confessarii qui cum pœnitente onanismi peccatum accusante, altum silentium servant, et finita confessione peccatorum, illum verbis generalibus ad contritionem excitant, illique asserenti se detestari omne peccatum lethale, sanctam absolutionem impertiuntur ? » La S. Pénitencerie a répondu : « Negative. »

D'où il suit que le confesseur qui se contente d'écouter l'accusation du péché d'onanisme, et d'exciter d'une manière générale au repentir, sans appeler aucunement l'attention du pénitent sur la gravité de ce péché et le ferme propos qu'il doit avoir de l'éviter, ne remplit pas bien son devoir.

3° Enfin la S. Congrégation approuve les confesseurs qui, se renfermant dans les limites prescrites

par le Rituel et les bons auteurs pour les interrogations à faire aux époux touchant l'usage du mariage, n'omettent point de reprendre le pénitent, autant que le bien de son âme parait l'exiger, du péché d'onanisme non moins que des autres péchés graves qu'il a commis, et ne lui donnent l'absolution qu'autant qu'il témoigne par des signes suffisants de sa douleur pour le passé et de son ferme propos pour l'avenir.

Ce qui revient à dire que le péché d'onanisme n'est pas d'une catégorie spéciale, mais doit être traité par le confesseur comme les autres fautes graves soumises à son jugement, et dont il ne peut et ne doit absoudre qu'autant que le pénitent a les dispositions requises pour en recevoir le pardon.

II. La réponse du 10 mars 1886 a deux parties : la première concerne l'obligation d'interroger le pénitent ; la seconde, la manière de le traiter quand il a accusé l'onanisme. Ce qui montre que cette réponse rentre plus ou moins dans la première, dont cependant elle précise le sens.

1° Et d'abord l'interrogation. Ce n'est pas en général, et en tout état de cause, que se pose la question de l'interrogation à faire, mais seulement quand il y a soupçon fondé que le pénitent, qui n'accuse rien sur l'onanisme, est adonné à ce vice : « quando adest fundata suspicio, pœnitentem, qui de onanismo omnino silet, huic crimini esse addictum ». Alors le confesseur doit-il s'abstenir d'interroger, même avec prudence et discrétion, parce qu'il prévoit que plusieurs seront tirés de la bonne foi et que beaucoup abandonneront les sacrements ? La réponse fut négative. — Ne doit il pas au contraire interroger avec prudence et discrétion ? La Sacrée Congrégation répondit affirmativement.

Donc, quand le pénitent garde le silence sur le péché d'onanisme, et qu'il y a cependant un soupçon fondé qu'il s'est rendu coupable de ce péché, le confesseur peut et *doit* l'interroger, avec prudence et discrétion, et ce, malgré les inconvénients extrinsèques, même très graves, qui suivraient de là, comme serait l'abandon des sacrements de la part d'un grand nombre.

2° La manière d'agir envers le pénitent onaniste, qu'il ait déclaré son péché spontanément ou pour satisfaire à l'interrogation du confesseur, résulte des termes de la question posée à la S. Pénitencerie. On lui demandait si le confesseur était tenu « illum (pœnitentem onanistam) de hujus peccati gravitate, æque ac de aliorum peccatorum mortalium *monere* (uti ait Rituale Romanum), paterna charitate reprehendere, eique absolutionem tunc solum impertiri, cum sufficientibus signis constet eumdem dolere de præterito, et habere propositum non amplius onanistice agendi ? »

La S. Pénitencerie a répondu : *affirmative*, juxta doctrinas probatorum auctorum.

Q. — Committitne crimen sollicitationis sacerdos qui se habet inhoneste cum aliqua persona vocante illum non pro seipsa sed pro aliis ad tribunal Pœnitentiæ ?

R. — Non committitur sollicitationis flagitium, quia sacerdos non sollicitat pœnitentem, nec occasione aut prætextu confessionis propriæ.

Q. — On croit généralement que saint Joseph a accompagné la très sainte Vierge dans sa visite à Elisabeth. Il n'était guère convenable à une jeune femme de 16 ou 18 ans de faire un si long voyage seule, sans son mari. Mais si saint Joseph était présent à la Visitation, il a entendu l'exclamation de sainte Elisabeth saluant son épouse comme la Mère de son Dieu, et il a eu par là révélation de la divine maternité de Marie. Comment alors s'expliquer son trouble en voyant s'accentuer les indices de cette maternité ? N'y a-t-il pas là une contradiction assez difficile à expliquer ?

R. — Comme on ne sait pas si saint Joseph accompagnait la sainte Vierge à la Visitation, il n'y a pas à s'occuper des difficultés qui naîtraient de l'une ou l'autre hypothèse.

Même accompagnant la sainte Vierge, saint Joseph peut fort bien n'avoir rien entendu des magnifiques paroles échangées entre elle et sainte Elisabeth.

LITURGIE

Q. — 1° Que faut-il entendre par *autel à la romaine ?* La première histoire de notre pèlerinage nous parle d'un *autel à la romaine* qui aurait existé dans notre sanctuaire. J'ose vous demander quelques détails à ce sujet.

2° L'ordo du diocèse de Nancy et l'ordo de notre congrégation ne s'accordent pas au sujet de l'ornement nécessaire pour la fête de la Commémoraison des saints Papes romains (3e dimanche de juillet). L'un prescrit l'ornement de couleur *rouge*, l'autre de couleur *blanche*. Lequel a raison ? Y a-t-il une erreur chez l'un ? et si oui, chez lequel ?

3° Ces deux mêmes ordos sont en désaccord pour l'office du 11 décembre, saint Damase, rit semi-double. L'un prescrit pour les 2es vêpres du 11 : A capitule du suivant (c'est-à-dire de l'octave rit semi-double) et mémoire du précédent ; l'autre ne dit point : A capitule du suivant, c'est-à-dire du jour dans l'octave, et semble par là indiquer que les 2es vêpres sont entièrement de saint Damase.

4° Pourquoi, à la consécration d'un évêque, fait-on toucher un baril d'or et un baril d'argent à l'évêque consacré ce jour-là ?

5° Dans une église paroissiale et de pèlerinage à la fois, desservie par des religieux, peut-on, pour la messe paroissiale, prendre pour le ton de l'épître et de l'évangile le ton romain tandis que le diocèse a un chant spécial pour ces deux parties de la messe ?

6° Suivant un ordo particulier à leur Congrégation, des religieux disant la messe dans leur église paroissiale peuvent-ils, pour leur messe privée, prendre une préface autorisée pour le diocèse : v. g., des défunts, du saint Sacrement, des saints Patrons, du Sacré-Cœur, etc. ?

R. — Ad I. Par *autel à la romaine,* il est probable que l'auteur de l'histoire de votre pèlerinage entend l'autel disposé de telle manière que le

public assistant à la messe se trouve placé derrière l'autel, en sorte que le célébrant reste tourné vers l'autel pour dire *Dominus vobiscum, Orate fratres, Ite missa est*, et donner la bénédiction. La seule particularité de cet autel est qu'il est formé d'une simple table avec des chandeliers, mais sans aucun gradin. Ces autels se rencontrent encore, mais bien rarement, et seulement dans de très anciennes églises.

Ad II. La différence entre les ordos vient de ce qu'ils ne se mettent pas au même point de vue. L'office ordinaire que nous avons trouvé dans le *pro aliquibus locis* de certains bréviaires, est l'office des apôtres, on comprend donc que l'on prenne la couleur rouge. Peut-on aussi, avec un office différent, prendre la couleur blanche? Cela dépend de l'Indult qui accorde l'office pour un diocèse particulier.

Ad III. D'après le décret du 21 février 1896, il faut réciter les vêpres en entier de saint Damase avec la simple commémoraison de l'octave, la fête de saint Damase étant primaire, et toute octave étant secondaire.

Ad IV. On fait toucher un baril d'or et d'argent à l'évêque consacré pour signifier, dit Catalan, la pauvreté des évêques de la primitive Eglise, dont toutes les richesses consistaient dans le pain et le vin pour le grand sacrifice.

Ad V. Il faut prendre pour l'épître et l'évangile le ton romain dans les diocèses où l'on est revenu au rit romain; mais pour les diocèses qui ont encore leur rit spécial, l'unité demande qu'on prenne le chant spécial du diocèse.

Ad VI. Comme le privilège de la préface propre au diocèse est plutôt local que personnel, tous ceux qui sont dans le diocèse peuvent en profiter; cependant nous ne voyons pas quel avantage il y a de dire cette préface, surtout dans les messes privées; le mieux pour ces religieux serait de se tenir à leur ordo propre, toutes les fois qu'ils le peuvent conformément aux rubriques.

Q. — 1° N'est-ce pas trop s'aventurer que d'*obliger* à faire mémoire d'un double ordinaire quand, le dimanche, on chante la messe d'une solennité renvoyée et qu'il y a une autre messe de l'office occurrent?

2° En écrivant l'an dernier, page 895, que les prescriptions liturgiques *veulent* que le tabernacle du saint Sacrement soit recouvert d'un conopée *de la couleur du jour*, votre plume n'a-t-elle pas trahi votre pensée, et ne suffirait-il pas d'avoir, *strictement parlant*, un conopée blanc?

3° J'ai pensé que c'était grâce à une faute de typographie que dans un autre numéro, page 846, l'*Ami* ordonnait d'*anticiper* la solennité de saint Irénée, patron de lieu, si elle devait coïncider le dimanche suivant avec la solennité des apôtres Pierre et Paul.

R. — Ad I. Nous savons parfaitement que les jours où il faut célébrer la solennité des fêtes renvoyées au dimanche suivant, il ne faut pas faire mémoire d'un double ordinaire quand il y a deux messes chantées, une de la solennité, et l'autre de l'office occurrent, mais nous doutons fort qu'une seconde messe basse de l'office occurrent suffise. D'ailleurs notre réponse reste toujours parfaitement exacte pour les églises ou chapelles où il n'y a qu'une seule messe; c'est-à-dire, la règle du cardinal Caprara reste telle qu'elle était, et nous n'avons pas le droit de la changer et d'assimiler ces solennités transférées aux fêtes de première classe, sans un décret authentique de la Sacrée Congrégation.

De plus, il y a un décret qui dit qu'à ces messes il ne faut pas faire mémoire du jour *infra octavam*, ni du simple occurrent *(S. C. R., 29 déc. 1884)*. Ce qui laisse sous-entendre, il nous semble, qu'il faut faire les autres.

Ad II. A l'endroit indiqué par l'honorable correspondant nous ne répondions pas à la question telle qu'elle est posée ici. Nous avons donc été moins exacts; en disant qu'il fallait un conopée de la couleur du jour, nous voulions seulement indiquer le moyen de reconnaître le tabernacle où sont renfermées les saintes Espèces. Puisqu'aujourd'hui on demande la réponse complète, la voici : Le tabernacle où les saintes Espèces sont renfermées sera recouvert en entier d'un voile qui sera *blanc*, ou mieux encore de la *couleur du jour*, mais jamais noir, le *violet* devant alors remplacer le noir.

Ad III. Il existe un décret du 11 mars 1837, qui dit que dans le cas, si le dimanche suivant est empêché, il est permis d'anticiper la solennité de la fête patronale et de la célébrer le dimanche qui précède immédiatement. Si ce décret est simplement un indult, nous sommes parfaitement d'avis qu'il ne donne ce privilège qu'au diocèse auquel il a été accordé; mais c'est un décret, il nous semble, que tout le monde peut suivre.

Q. — Ayant besoin de faire venir durant plusieurs mois de jeunes enfants pour servir en second à l'autel, en semaine, pour apprendre avec un plus capable à servir la messe, et n'ayant que peu de soutanes et de rochets d'enfants de chœur, est-il permis de faire servir en semaine les messes basses aux enfants de chœur sans rochet ni soutane? A supposer que cela soit permis, est-ce convenable?

R. — Nous avons déjà traité au numéro 13 de l'année courante la question si les laïques servant la messe sont obligés à porter la soutane; nous ne reviendrons pas là-dessus.

Que les enfants soient propres et convenables dans leurs habits, c'est tout ce qu'on peut demander. Dans une simple campagne où les ressources sont minimes on ne peut exiger l'usage quotidien de la soutane.

Q. — Un abonné a demandé en janvier si, dans la concurrence de l'office de la sainte famille et des fiançailles de la sainte Vierge, il fallait diviser les vêpres, et on a répondu dans ce sens :

A capitulo de sequenti, comm. præced. Cette solution me parait bien peu conforme au principe général d'après lequel on ne divise *jamais* les vêpres d'un double majeur. Je suis plus embarrassé s'il faut donner une

réponse catégorique : la Sacrée Congrégation, ce me semble, est seule en mesure de répondre.

R. — Les vêpres des doubles majeurs peuvent se diviser comme celles des autres fêtes. Pratiquement cependant cela n'arrive pas, puisque, considérant la dignité respective de ces fêtes, l'une l'emporte ordinairement sur l'autre.

Pour le cas présent nous désirons, comme l'honorable postulant, une décision de la Sacrée Congrégation.

Q. — Je m'étais permis l'année dernière à pareille époque de demander à votre savant liturgiste de l'*Ami* un petit renseignement sur la manière de régler mon bréviaire pour la fête de sainte Geneviève qui est la patronne de ma paroisse.

On n'a point répondu. Je serais bien aise cependant de savoir si cette fête patronale doit avoir une octave.

Je suis porté à croire que non, à cause de l'Epiphanie. Des confrères que j'ai consultés à ce sujet me disent oui. Veuillez donc, je vous prie, me dire la vérité.

R. — Nous ne pouvons donner des règles particulières sur l'office de chaque patron. Il faut appliquer les règles générales des rubriques avec l'explication donnée dans tous les manuels, par exemple : *Cours élémentaire de liturgie sacrée* par le P. Velghe, SS. CC., dans la partie intitulée *Bréviaire* [1].

Nous ferons simplement remarquer que l'octave de l'Epiphanie n'empêche pas l'octave du patron.

Q. — *Quid* de la coutume dans un collège, après avoir fait les offices du jeudi saint et du vendredi saint, de se mettre en vacances le matin du samedi saint et de s'abstenir ainsi de faire les offices de ce dernier jour ? Cette coutume est-elle louable et peut-elle être conservée ?

R. — Entre les offices des derniers jours de la semaine sainte, quelques-uns ont une relation nécessaire. Ainsi lorsqu'on a célébré l'office du matin du jeudi saint, il est évident qu'on est tenu à la messe des présanctifiés le vendredi saint ; mais entre les cérémonies du jeudi saint et du vendredi saint et celles du samedi saint il n'y a aucun rapport nécessaire. Si donc on pose la question non pas pour une Eglise obligée à faire tous les offices, mais pour une chapelle où on peut les faire sans y être obligé, célébrer le jeudi saint et le vendredi saint n'impose aucune obligation de faire les offices du samedi saint. Aucun décret, à notre connaissance, ne dit qu'il faut absolument faire l'office dans les chapelles des collèges. — Le point de vue de convenance dépend trop de circonstances particulières de lieu et de personnes pour qu'on puisse donner une solution, qui ne touche ni de près ni de loin à la liturgie.

[1] Ce *Cours de Liturgie sacrée* est en train d'obtenir un beau succès. Livré au public il y a dix-huit mois à peine, il est arrivé maintenant à sa *troisième édition*, qui vient de paraître, revue, corrigée, et augmentée d'une table alphabétique et analytique très détaillée. Elle est précédée d'une lettre du cardinal Parocchi, qui déclare la doctrine de l'auteur « solide, conforme aux décrets de la S. C. des Rites, surtout claire, » et termine en formant des vœux « pour que ce bon travail, *excellent manuel des séminaristes*, se répande parmi le clergé et le peuple. » Cette 3e édition est complète en un seul volume (Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris ; 3 fr. 50).

Q. — Peut-on invoquer le saint roi David ?

R. — On peut invoquer tous les saints dont le nom se trouve dans le martyrologe romain. Le saint roi David se trouve dans ce cas.

Q. — Un de mes confrères m'assure qu'une fête qui n'a pas eu de mémoire *spéciale* aux vêpres, peut cependant y avoir sa doxologie propre ainsi qu'à complies, du moment que les hymnes ont le même mètre. Je ne me défierais pas de son dire à cause de la science liturgique que chacun lui reconnaît ; mais l'*Ami*, sur la fin de l'année 1895, page 846, paraissant soutenir le contraire, je me permettrai, si vous le voulez bien, de vous poser les questions suivantes :

1° Ce confrère est-il dans le vrai ?

2° S'il est dans le vrai, que faut-il pour qu'une fête, sans avoir mémoire *spéciale* à vêpres, ait sa doxologie propre encore à complies ?

3° Dans quel cas perdra-t-elle son droit à sa conclusion propre ?

R. — Ad I. Oui, votre confrère a raison. Une fête, quoiqu'elle n'ait pas eu sa mémoire *spéciale* aux vêpres, peut néanmoins avoir sa doxologie propre à cet office et à complies. La Congrégation des Rites, qui avait depuis longtemps tranché la question à l'occasion des octaves et des temps à conclusion propre (Décret du 29 novembre 1655, n. 4259 ad 2), vient de se prononcer également au sujet des fêtes elles-mêmes.

Voici le cas tel qu'il avait été proposé à Rome :

« Quando Feria V fit officium votivum de Sanctissimo Sacramento, et Feria VI agendum est de Sacra spinea Corona vel de Sacratissima Sindone D. N. J. C., quum in primis Vesperis commemoratio Sanctissimi Sacramenti sit omittenda, dicine debet doxologia ejusdem Sacramenti propria in hymnis ejusdem metri sive ad secundas vesperas sive ad completorium ? »

Et la Sacrée Congrégation des Rites a répondu le 5 février 1895 : « *Affirmative* » (dub. VII).

D'où il résulte qu'une fête, tout en n'ayant pas mémoire *spéciale* à vêpres, peut néanmoins jouir de sa doxologie propre, tant à vêpres qu'à complies.

Ad II. Ce premier point établi et hors de conteste, pour qu'une fête, qui n'a pas mémoire spéciale aux vêpres du jour, ait sa doxologie propre, il faut deux conditions : 1° que les vêpres récitées ce jour-là n'aient pas de conclusion propre et que l'hymne soit du même mètre ; 2° que les vêpres susdites empêchent la mémoire d'avoir lieu non en vertu de leur grade, v. g., de première classe, mais en raison de leur identité d'objet avec la fête à conclusion propre. Donnons un exemple pour éclaircir notre pensée.

Le 5 mars, à la place de l'office férial, j'ai dit sous le rit semi-double l'office votif du Saint-Sacrement qui a une doxologie propre. Le lendemain j'avais au bréviaire sous le grade double-